

CRÍTICA DE LIBROS

SMITA A. RAHMAN, *Time, Memory, and the Politics of Contingency*, Routledge, New York, 2015. 128 páginas.

El ser humano es un gran domador. Desde fieras a seres humanos han sido objeto de tan humana pretensión disciplinaria. Conforme se ha ido ampliando la realidad circundante y determinante de la condición humana, se ha hecho preciso incrementar los campos de cultivo a los que sacar a pastar esta pretensión. Así hemos llegado a intentar disciplinar a seres tan indómitos como el tiempo. La obra de Smita A. Rahman es un análisis de la política a través de una idea matriz reveladora: el tiempo no es dócil y se niega a adherirse a una mera estructura secuencial. Este libro tiene, por tanto, una vocación redentora que se afana en desmontar formas e instrumentos disciplinarios del tiempo.

La obra de Rahman nos exige dar la vuelta a los relojes y abandonar su comportamiento repetitivo y su alta regularidad. Aunque el reloj es una metonimia errónea del tiempo, es generador de una concepción concreta para interpretarlo. Esta noción es, sin duda, útil y necesaria, pero insuficiente. El reloj es el *locus* del que quiere escapar el “tiempo dislocado” (*times out of joint*) (p. 2) que anuncia Rahman. Para ello, desde el título, nos anuncia dos dimensiones díscolas del tiempo: la memoria y lo contingente. Ambas están en su libro con la voluntad de desarticular un campo semántico que solo alude a un orden secuencial. La memoria es el crípti-

co almacenaje de información de instantes pasados que responde a reglas aún inciertas y, por tanto, no sujeto al orden de la secuencia. Por su parte, lo contingente es lo que puede o no suceder y ni está asentado definitivamente ni es irremediable.

La tarea que asume la autora parte de un concepto previo reconocido por Sheldon S. Wolin: “Nuestro tiempo” (*our time*) (pp. 10-11). Este no debe ser entendido como una alusión a nuestra contemporaneidad sino como una noción familiar y compartida del tiempo (p. 11), “esto es, la narrativa temporal que ha dominado Occidente durante siglos y ha aportado un esqueleto metafísico a las contribuciones teóricas más significativas” (*ibidem*)¹. Esta noción implica entender la dimensión temporal como “un tiempo progresivo y secuencial, con forma lineal, en el que el pasado es continuado por el presente, el cual se desarrolla después en el futuro” (*ibidem*)². A este “nuestro tiempo” se enfrenta una contumaz realidad en la que coexisten, por un lado, múltiples concepciones culturales del tiempo y, por el otro, una fenomenología temporal más compleja que no puede ser comprendida desde esta concepción lineal.

Aún no ha llegado el momento en el que la concepción temporal que Rahman apoya esté amparada por símbolos que le den apariencia. Así como una línea simbo-

¹ “It is the temporal narrative that has dominated Western thought for centuries and that has provided the metaphysical skeleton for its most significant theoretical contributions”.

² “‘Our time’ is a progressive and sequential time, linear in form, where the past is succeeded by present, which is then enveloped by the future”.

liza el tiempo que quieren erigir la Ilustración y el Cristianismo ¿qué símbolo escoger para representar un tiempo en el que pasado, presente y futuro no son secuenciales sino que están superpuestos y mezclados? Podemos acudir a la imagen de unos hilos que a veces se apresan, otras se abrazan formando una madeja o un nudo.

Aunque la concepción del tiempo que pretende contrastar es la lineal, Rahman entiende que esta forma parte de una idea más comprensiva y ambiciosa: el tiempo teleológico (p. 21). “Las dos concepciones enfrentadas que emergen de la imagen teleológica del tiempo son la cíclica y la lineal, las cuales son por naturaleza secuenciales” (ibidem)³. Esta noción madre engendra, a nuestro juicio, dos tiempos enfrentados que comparten, sin embargo, un espíritu analgésico. Ambas opciones generan en el individuo que las asume una ilusión analgésica pero no terapéutica de que existe un “sistema estable, cerrado, en el que cada fase temporal se pliega sin interrupciones en la siguiente, sin que quede espacio para lo disruptivo o segmentario” (ibidem)⁴. Para analizar la concepción lineal, la autora asume la idea de que de esta nace una visión religiosa y, a tal efecto, analiza el pensamiento de Agustín de Hipona (354-430) (pp. 26-31) y una visión secular para lo cual acude al pensamiento de Immanuel Kant (1724-1804).

Un tiempo terapéutico y no analgésico es el que se requiere para experiencias complejas en momentos desquiciados. La analgesia que se nos ha inoculado es la que nos ha causado la perturbación enunciada por Gilles Deleuze (1935-1995): “Tenemos una dificultad notable en comprender la supervivencia del pasado por sí mismo porque creemos que el pasado no se mantendrá, que dejará de existir” (p. 51)⁵. Perturbación similar a la de no entender lo contingente. La concepción terapéutica del tiempo supone reconocer un tiempo complejo que “es el tiempo implícito e intuitivo que subyace bajo la experiencia, antes de que esta emerge como el caudal que es cuidadosamente cuantificado por lo preceptos del tiempo lineal” (p. 47)⁶. Esta idea se articula a través de la noción de “duración” que es la que sintetiza la interpretación que Henri Bergson (1859-1941) hace del tiempo. La primera virtud del concepto de “duración” es que sustituye la interpretación del tiempo a través de imágenes con referentes espaciales como la línea o el círculo (p. 48). La segunda es que permite entender en un solo concepto la coexistencia del pasado, presente y futuro. La “duración” de los tiempos supone que el pasado dura en el presente así como también en el futuro que, aunque no sea, sí está pero en potencia. La pregunta que se nos plantea son los modos

³ “The competing concepts that emerge form a teleological image of time are cyclical and linear time, both of which are sequential in nature”.

⁴ “It is a stable, closed, system where each temporal stage folded seamlessly into the next, with no room for disruption or splintering”.

⁵ “Gilles Deleuze writes that we ‘have great difficulty in understanding a survival of the past in itself because we believe the past is no longer, that is has ceased to be’”.

⁶ “Complex time is the implicit and intuitive time underlying experience, before it emerges as the current that is neatly quantified by the precepts of the linear time-image”.

de duración de cada uno de los tiempos. Para ello se evoca la memoria como el modo de duración del pasado y la acción o idea motor como el modo de duración del futuro a partir de su despliegue desde el presente (pp. 50-51). Todo esto se resume en la idea de que “la imagen del tiempo para Bergson es la de un flujo de existencia” (p. 51)⁷.

En el tiempo terapéutico subyace un tiempo creativo. La cura que nos ofrece para experiencias complejas determina también la posibilidad de crear. La incapacidad creativa es enfermiza y lo es también la repetición anodina tan distante de los evocadores *ritornello* o *rondó*. En el sentido del libro de Rahman está la reivindicación de un tiempo que nos permita crear sin estar determinados ni por un pasado opresivo ni por un futuro irremediable. Esta reivindicación hubiera servido al enfermizo y siniestro burócrata de *Memorias del subsuelo* de Fiódor M. Dostoievski (1821-1881) que, preso de su patología, nos recomienda: “Y finalmente, señores, ¡lo mejor es no hacer nada! ¡Lo mejor es la inercia consciente!”⁸. La ausencia de vida de este personaje es la que quieren evitar Bergson y Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). Para el filósofo francés la vida se gana respetando una “imagen del tiempo, o duración, que es un flujo de existencia y en el que el presente representa el momento de su actualización” (p. 51)⁹. Por su parte, para el filósofo germa-

no la vida se pierde si no atendemos a la voluntad de afirmación que anuda el momento creativo coexistente entre el presente, el pasado y el futuro (p. 59).

La autora va creando un referente intelectual del que emerge una forma de entender aquellas manifestaciones que responden a un tiempo dislocado, es decir, un tiempo ajeno al orden secuencial. Este referente en la primera parte del libro se asienta sobre la acción individual, pero en la segunda lo hace sobre la acción colectiva. Tan política es una como la otra, por ello ocupan espacio en la obra de Rahman. En ambas acciones prima el componente creativo y por ello, la autora niega todo inmovilismo. Esto, a nuestro juicio, le lleva a asumir una postura posibilista en las denominadas políticas de la memoria. Aludiendo a Nietzsche, Rahman escribe: “Él argumenta que tanto el olvido como el recuerdo son herramientas necesarias en la negociación de una política de la memoria si queremos conservar la salud de un sociedad” (p. 72)¹⁰. Esta posición la lleva a analizar con calculada racionalidad tres modelos de políticas de memoria en tres países distintos: Argelia (pp. 73-76), Sudáfrica (pp. 76-81) y Ruanda (pp. 81-87). En su valoración final de estos tres modelos emerge la negociación (p. 87) como idea motriz que guía lo que en cada caso quiere ser olvidado o recordado de un pasado trágico y tumultuoso. Rahman entiende

⁷ “The time-image for Bergson is that of a stream of becoming”.

⁸ Fiódor M. DOSTOIEVSKI, *Memorias del subsuelo*, trad. de Bela Martinova, Cátedra, Madrid, 2013, p. 101.

⁹ “The Bergsonian time-image, or duration, is a flow of becoming and the present represents a moment of its actualization”.

¹⁰ “He argues that both forgetting and remembering are necessary tools in negotiating the politics of memory for the health of a society”.

que la política de la memoria debe llevar a la superación del pasado (p. 88) por eso permite, a nuestro juicio, el olvido. Sin embargo, para otros autores, como Reyes Mate, la política de la memoria lleva a la conciliación. Por ello no existe posibilidad de olvido sino solo una memoria que “no es la justicia sino el inicio de un proceso justo cuyo final es la reconciliación”¹¹. Son, por tanto, dos objetivos diferentes. En un caso la superación del pasado; en otro, la conciliación. Ambos exigen distinta permisibilidad hacia el olvido.

El libro de Rahman tiene la bondad de recordarnos que el tiempo importa. Lo cual nos enseña a compensar aquellos conceptos de la teoría política que han tenido su centro de gravedad en la geografía. La cronografía también es útil para analizar la ciudadanía. De esta manera, junto a la idea de un espacio compartido, la ciudadanía también implica un tiempo compartido (p. 96). Sin embargo, la autora afronta esta idea de tiempo compartido, tan deudora de autores como Charles Taylor o Benedict Anderson, con sentido crítico. Aunque ella no lo formula en tales términos, nosotros podemos deducir de su predicamento la reivindicación hacia la no exclusión de la ciudadanía que compartimos de aquellos con los que convivimos. Para ello, Rahman nos señala dónde estaría la fuente de exclusión si nos acogemos a un tiempo compartido para definir la ciudadanía. “Un instante simultá-

neo no se experimenta de la misma manera por cada uno de los miembros de la comunidad política” (p. 97)¹². Por tanto cuando un fenómeno político se experimente de distinta manera solo quedarán dentro de la ciudadanía aquellos que lo hayan experimentado de una manera compartida.

Junto a esta acción colectiva excluyente basada en el tiempo, Rahman nos previene de otro peligro: el inmovilismo. Este sería un impedimento de la acción colectiva y se sustentaría en entender la tradición desde el conformismo y, por tanto, otorgándole un poder excesivo al pasado (p. 115). Este síndrome se generaría también cuando múltiples existencias no se ponen en común y viven en un mundo sin un propósito (p. 117). De esta manera, se quedaría varado en un tiempo presente sin cambio hacia el futuro.

Sí, como escribe T. S. Elliot (1888-1965), todo tiempo fuera irredimible¹³, no existiría el tiempo que se disloca en un momento que alza el vuelo como un pájaro extraordinario. Elliot entiende el tiempo como un nudo: “Están presente y pasado presentes/ tal vez en el futuro, y el futuro/ en el pasado contenido”¹⁴. Rahman también lo cree, pero, a diferencia del poeta, entiende que el nudo puede desatarse para volver a atarse. Se trata de teorías diferentes. Ambas difieren en la capacidad creativa que se puede desplegar sobre el tiempo.

JAVIER VEGA GÓMEZ

¹¹ Reyes MATE, *La piedra desechada*, Trotta, Madrid, 2013, p. 152.

¹² “The simultaneous instant is not experienced in the same manner by every member of a political community”.

¹³ “All time is unredeemable”. T. S. ELLIOT, *Cuatro cuartetos*, trad. de Esteban Pujals Gesalí, Cátedra, Madrid, 2012, p. 82.

¹⁴ “Time present and time past/ Are both perhaps present in time future,/ And time future contained in time past”. Ibidem.